

## Joan de Santa Cruz Pachacuti: cuando la frontera cultural se convierte en un espacio de reconstrucción identitaria<sup>1</sup>

Eleonora Ravenna\*

### Resumen

La conquista y colonización de América significó, entre muchas otras cosas, complejos procesos de desestructuración y reestructuración de identidades. En este trabajo presento el análisis de un discurso de frontera: la *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru* atribuida a Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua – descendiente de un linaje de curacas al servicio de los soberanos del Cuzco- ya que representa una muestra de las reacciones generadas ante los cambios y, asimismo, presenta algunas de las estrategias que desarrollaron los sujetos para posicionarse, al menos discursivamente, dentro de la nueva trama, cruzando y, a la vez, reforzando las fronteras con el *otro*.

### Palabras clave

América colonial – discursos – frontera cultural – identidades

### Abstract

The conquest and colonization of America implied, among many other things, very complex processes of identity change. In this article, I present the analysis of a frontier discourse: the *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru* attributed to Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua – descendant of curacas who were subjects of the authorities of Cuzco- for it represents a sample of the reactions to the changes and it also shows several strategies developed by these subjects in order to obtain a favourable position in the new social fabric (at least within their discourses) crossing and, concurrently, strengthening the frontiers with “the other”.

### Key words

Colonial America – Discourses – Cultural Frontier – Identities.

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en el Convegno Internazionale “Costruzione, distruzione, rafforzamento dell'identità. Tolleranza, integrazione e guerra nelle società del Vicino Oriente antico e altri luoghi”, Roma 12/04/13.

\* Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural. Correo electrónico: [eravenna@unr.edu.ar](mailto:eravenna@unr.edu.ar)

Ravenna, Eleonora (2014) “Joan de Santa Cruz Pachacuti: cuando la frontera cultural se convierte en un espacio de reconstrucción identitaria”, *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 13: 26–39.

Recibido: 15 de junio de 2014 - Aceptado: 20 de julio de 2014.

“[...] una idea fácil –en la frontera, los dos lados son igual a un híbrido- reemplaza al análisis”  
J. Heyman.

### *El problema*

La diversidad cultural se ha convertido en un tema insoslayable en la agenda de las ciencias sociales. Los antropólogos han sido pioneros en este campo ya que se ocuparon de la *otredad*, en tanto recuperación de la racionalidad del “otro” cultural y social, desde los orígenes de su disciplina. Si bien la diversidad y la cultura han sido una de las problemáticas centrales de la antropología, últimamente, su tratamiento se ha extendido las otras ciencias sociales con sus correspondientes sesgos<sup>2</sup>. La diversidad está siendo tomada en sus más amplias posibilidades: culturales, étnicas, de género, jurídicas, sociales y también está siendo considerada en la diacronía. Esta última perspectiva pone en evidencia la profundidad temporal de las fricciones y articulaciones generadas a partir de las interrelaciones entre grupos socio-culturalmente diferentes.

Un período en el que estas interacciones fueron particularmente intensas es el que se inicia con el “descubrimiento” de América. Desde entonces se inician complejos procesos de desestructuración y reestructuración de identidades en un espacio social que se convierte en frontera en el sentido más amplio de la expresión.

En este contexto, es de interés indagar acerca de las reacciones sociales que se generaron ante los cambios y avanzar sobre las diversas estrategias que desarrollaron los sujetos para posicionarse dentro de la nueva trama, cruzando y, a la vez, reforzando las fronteras con el *otro* (Vila 2000). Consciente de la envergadura de la tarea, este trabajo es una aproximación a la temática acotada a la obra de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua<sup>3</sup>, *Relacion de antigüedades deste Reyno del Piru*<sup>4</sup>. Buscaré

<sup>2</sup> Esta inquietud creciente se debe, sin dudas, a los procesos que actualmente afectan a la humanidad, en tanto es imposible considerar a la tarea científica y a los hombres y mujeres que la realizan, desligados de los desarrollos históricos de los que forman parte. Es así que, la denominada “globalización” tanto económica como cultural con sus tendencias contradictorias –por un lado resiente las fronteras nacionales y debilita las identidades asociadas a ellas, mientras que, por otro, genera una mayor conciencia de las diferencias entre identidades culturales– visibiliza la diferenciación sociocultural y hace que esta cobre voz dentro de las sociedades nacionales. (Hopenhayn 2002; Mato 1995).

<sup>3</sup> Del autor sabemos lo que él mismo dice de sí. Afirma ser descendiente de los curacas de Guaygua Canchi, originario de “los pueblos de Santiago de Hanan Guayua y Hurin Guayua Canchi de Orcosuyu, entre Canas y Canchis”. Los datos biográficos que ostenta tienden a constituir una información de servicios o probanza de este linaje. Antes de la conquista europea, la familia del autor se señalaba en servicio de los soberanos del Cuzco. Estos curacas se convirtieron al Cristianismo tempranamente y pasaron a estar a las órdenes de los primeros conquistadores. Sin embargo, Salomon (1984: 85) tiene dudas sobre la identidad del autor y Pease (1995: 44-45 y 106) niega la posibilidad de que la obra haya sido escrita por Joan de Santa Cruz Pachacuti.

<sup>4</sup> El manuscrito se encuentra en un volumen conservado con el n° 3169 en la Biblioteca Nacional de Madrid. Es un borrador con numerosas correcciones y anotaciones al margen. En 1879, fue publicado por M. Jiménez de la Espada y esta versión se convirtió en el texto estándar reimpresso en 1927, 1950 y

indicios del “cruce y reforzamiento de fronteras identitarias” en el discurso de un sujeto que desciende de un linaje de curacas regionales al servicio de los soberanos del Cuzco pero que intenta colocarse en una posición conveniente para pretender eventuales recompensas del nuevo poder colonial.

### *El contexto*

El “descubrimiento” de América forzó el enfrentamiento de dos humanidades extrañas de manera imprevista y dramática (Lévi Strauss 1975) a pesar de que las situaciones de contacto y de conflicto no eran desconocidas ni para los habitantes de la península Ibérica ni para los americanos. Los primeros habían interactuado de diversas formas durante siglos con *otros* –los infieles<sup>5</sup>– y con el correr de los siglos esta situación había convertido a Castilla en una sociedad de frontera (Carrasco y Céspedes 1985). Por su parte, las sociedades americanas también transitaban un proceso de profundización y modificación de las interrelaciones entre los diferentes grupos étnicos como consecuencia de la expansión, en Mesoamérica de la Confederación Mexica y, en el área andina, del Incario<sup>6</sup>. Sin embargo, el “descubrimiento” de una humanidad no pensada ni por los europeos ni por los americanos, significó una profunda conmoción. Lévi Strauss lo sintetiza de este modo:

[Repentinamente,] “el hombre cristiano no estuvo sólo o cuanto menos en exclusiva presencia de paganos cuya condenación se remontaba a las Escrituras y a propósito de los cuales no cabía experimentar ninguna suerte de turbación interior. Con el hombre americano lo que sucedió fue algo totalmente diferente: la existencia de tal hombre no había sido prevista por nadie o, lo que es aún más importante, su súbita aparición verificaba y desmentía al unísono el

---

1991. No incluye la traducción de los textos quechuas. En 1993, Duviols e Itier, publicaron una reproducción exacta del manuscrito: *Relaciones de Antigüedades deste Reyno del Piru*, en el tomo 74, serie Travaux, edición Centro de Estudios Regionales Andinos del Cuzco; esta es la versión que se sigue en este artículo. Como ya ha sido adelantado en cita 3 la autoría de la Relación sigue siendo un tópico de controversias. La parte más polémica es saber si Santa Cruz Pachacuti fue el único autor de la obra o no. Sánchez (1992: 128) afirma que Jiménez de la Espada se equivocó al atribuir las anotaciones de la Relación a Francisco de Ávila, y al escribir que los manuscritos del volumen le habían pertenecido. Fue un solo amanuense quien redactó todos los manuscritos del volumen del sacerdote. Duviols (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 17) critica todas las afirmaciones e hipótesis de Sánchez. Según este estudioso salta a la vista que se distinguen tres amanuenses involucrados. Él los clasifica como AI, AII, y AIII. AII es Santa Cruz Pachacuti, el responsable del título, 70% del texto, y los dibujos, es quien corrige y anota lo que escribe el amanuense AI. AIII, es Francisco de Ávila, como lo evidencia el cotejo del 135 manuscrito de la Relación con el Huarochirí. Es el otro amanuense responsable de acotaciones marginales, cuya gran mayoría es de carácter lingüístico como traducciones o explicaciones de términos indígenas, y rectificaciones ortográficas.

<sup>5</sup> Bestard y Contreras (1987: 20) plantean que los cristianos no percibían a los musulmanes como radicalmente distintos. Tanto unos como otros eran descendientes de Abraham: los musulmanes, de Abraham y Agar, madre de Ismael y los cristianos de Abraham y Sara, madre de Isaac. El Islam no era considerado una religión pagana sino más bien una aborrecible y peligrosa, corrupción de la verdadera fe; una perniciosa herejía.

<sup>6</sup> Fijar la atención en el siglo previo a la llegada de los europeos no significa desconocer o menospreciar los amplios contactos que se habían establecido desde muchos siglos antes entre los grupos que habitaban las diversas macro-regiones de América.

divino mensaje (cuanto menos así se creía entonces) puesto que la pureza de corazón, la conformidad con la naturaleza, la generosidad tropical y el desprecio por las complicaciones modernas, si en su conjunto hacían recordar irremisiblemente el paraíso terrenal, también producían el aterrador efecto contrario al dar constancia que su caída original no suponía obligatoriamente que el hombre debiera quedar ineluctablemente desterrado de aquel lugar". (Lévi-Strauss 1975: 17).

Asimismo, las cosmogonías indígenas resultaron fuertemente turbadas. En el caso mexica, la conmoción fue tal, que debieron –según la interpretación de Gillespie (1993)- reelaborar el pasado una vez más<sup>7</sup> actualizando los elementos del mito de Quetzacoatl a partir de las acciones desplegadas por Cortés<sup>8</sup> para que, en función de la concepción cíclica del tiempo propia de los nativos<sup>9</sup>, se correspondiese con el orden que se estaba constituyendo a partir de la conquista.

Esta empresa, fue un largo y penoso accionar en pos de la dominación de los grupos nativos que no generó rápidamente una sociedad “colonial”. En realidad, la penetración española fue, al principio, caótica y descontrolada sujeta no tanto a una política de la corona, sino a la voracidad de bandas guerreras (Elliott 1990: 129-131). Sin embargo, para matizar esta visión, hay que recordar que durante mucho tiempo los españoles solo fueron una minoría en medio de las poblaciones autóctonas y que la penetración en los territorios americanos fue limitada por la inmensidad de los espacios y por los accidentes geográficos. Millones plantea para el área andina que

“Incluso en regiones relativamente cercanas a las precarias ciudades coloniales, la relación establecida con las áreas rurales dependientes fue indirecta y si bien en términos globales dichas comunidades eran parte de la economía y del poder político de la corona española, la ubicación no llegaba a trastocar significativamente su ritmo de vida. Es posible, sin embargo, que el traslado de los centros de poder (de Cuzco a Lima) o el surgimiento de centros mineros (Potosí y Huancavélica) redefinieran los patrones de conducta, aún en los

<sup>7</sup> La primera reescritura de la historia mexica se atribuye a Tlacaoel, después de que los mexicas derrotaran a la confederación tepaneca.

<sup>8</sup> Sintéticamente, el mito sostiene que Quetzacoatl estableció la realeza en Tollán y no legó el derecho a gobernar en una forma normal, sino que tuvo que abandonar el trono a fin de dejar libre el cargo a forasteros étnicos diversos -mortales que no tenían ningún derecho como él. El relato indica que Quetzacoatl antes de desaparecer, prometió regresar en el año uno-caña, año en que según el calendario mexica, llega Cortés. Gillespie plantea que la presencia de Cortés preocupó a Moctezuma II no porque este creyera que era el dios que regresaba –esta es una reelaboración posterior a la llegada de los españoles transformando a Quetzacoatl en un dios blanco, barbado que vestía ropas europeas -, sino porque Cortés amenazaba la posición del tlatoani en tanto era más extranjero que él (esta es una de las fuentes de legitimidad de los reyes mexicas); además el deseo por las mujeres que mostraban los españoles concordaba perfectamente con la concepción azteca del establecimiento de extranjeros reyes por su unión con mujeres autóctonas. Las reelaboraciones de la llegada de los españoles correlacionaron a Cortés con Quetzacoatl así como en su momento habían asimilado a Moctezuma II con Huitzilopochtli.

<sup>9</sup> Pasado-presente-futuro se legitiman y reafirman. El presente es la puesta en acto de un pasado que ya se conoce y del que es prueba.

niveles familiares de comunidades distantes, pero de alguna forma afectadas por cambios tan significativos” (Millones 2004: 108).

Por lo tanto, la conquista al comienzo solo influyó sobre sectores circunscriptos, antes de alcanzar a la masa de la población y a las periferias.

Este proceso generó formas sociales que Gruzinski define como fractales, es decir, fenómenos irregulares, fragmentados, que no pueden ser reducidos a formas enteras y sencillas<sup>10</sup>. Estas formas surgieron en una época de transición entre las antiguas sociedades prehispánicas y las futuras sociedades coloniales; combinaban elementos hispánicos e indígenas que hasta el momento nunca habían estado en contacto; yuxtaponían grupos de europeos desarraigados de su medio de origen, con sociedades indígenas dismanteladas por la guerra de conquista (Gruzinski 1998: 151).

Estas formas sociales fractales constituyeron un espacio social de diversidad cultural atravesado por múltiples fronteras, pensadas no como límites sino como movimiento, como propulsión hacia lo distinto: fronteras lingüísticas, religiosas, de formas de producir y modos de vida, de ideologías políticas, de estructuras sociales y familiares, de cosmogonías que fueron transformando no sólo aspectos políticos y socio-económicos sino que también, como ya he adelantado, la trama cultural sobre la que se construían las identidades, tanto de los conquistadores como de los conquistados<sup>11</sup>.

Es posible afirmar, tomando como eje de análisis a estos últimos, que el primer grupo atacado por la europeización y la cristianización –único proyecto consistente y coherente de aculturación- fue el más directamente expuesto, es decir, la nobleza indígena; dentro de esta, los más afectados fueron los niños ya que eran los que más rápido y mejor aprendían la lengua, las costumbres castellanas y las “cosas de fe”. Para ello, se habían creado escuelas que en manos de órdenes como la de los franciscanos y los jesuitas impartían instrucción religiosa y enseñaban la lengua del dominador, fundamentalmente a los hijos de principales<sup>12</sup>. En este sentido, las palabras de Antonio de Nebrija ([1492]) en su prólogo a la *Gramática de la Lengua Castellana* fueron premonitorias:

---

<sup>10</sup> Los cronistas castellanos emplean los términos de *novedad* o *behetría* para referirse a estas configuraciones y situaciones inéditas.

<sup>11</sup> Alberro (1998) plantea que la única aculturación contemplada siempre ha sido y sigue siendo la de los naturales americanos, sin que se plantee más que de manera excepcional la de otros grupos que a lo largo de tres siglos conformaron las sociedades coloniales. Agrega que el empeñarse en considerar la aculturación como algo exclusivo del sector indígena, revela la presencia implícita y generalizada de presupuestos muy poderosos, entre ellos una concepción unívoca de la historia que coloca a los grupos dominantes y dominados en posiciones opuestas, complementarias e irreductibles, sin importar la época, el lugar, las circunstancias y coyunturas particulares; por otro lado, que la superioridad militar o tecnológica constituyó una superioridad en todos los sentidos.

<sup>12</sup> También se establecieron escuelas de parroquias que dependían de los encomenderos para los niños nativos comunes; sin embargo, el esfuerzo en este sentido resultó muy limitado.

“... El tercero provecho deste mi trabajo puede ser aquel: que cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a vuestra real majestad: y me preguntó que para qué podía aprovechar: el muy reverendo padre obispo de Ávila me arrebató la respuesta: y respondiendo por mí dijo. *Que después que vuestra Alteza metiese debajo de su yugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas: y con el vencimiento aquellos tenían necesidad de recibir las leyes: quel vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua: entonces por esta mi Arte podrían venir en el conocimiento della ...*” (de Nebrija: 2012 [1492]: 14).<sup>13</sup>

El nexo entre lengua y relación dominador/dominado, vencedor/vencido aparece expuesta claramente. Diversos lingüistas que han estudiado el impacto de la dominación lingüística en sociedades pluriétnicas/ plurilingües concluyen que la situación provoca la transformación -en mayor o menor medida- de la base interpretativa de la/s etnia/s o grupo/s social/es subordinado/s, permitiendo que el discurso hegemónico se vehicule a través de la lengua o variedad subalterna, aunque también es preciso señalar que esta dominación no se impone sin resistencias. Este proceso entraña complejas estrategias “que imbrican conservación/ruptura de lo propio y el rechazo/ apropiación de pautas, conceptos, objetos de la sociedad regional/ nacional en beneficio de una reproducción cultural con peculiaridades propias” (Bigot 1999: 31-32).

En definitiva, la irrupción de los españoles trastornó en primera instancia el conjunto de puntos de referencia, de certidumbres implícitas y explícitas, de identidades que apoyaban la existencia de la clase dominante, oponiéndole y esforzándose en inculcarle su propio enfoque de la realidad (Gruzinski 1986)<sup>14</sup> que luego se fue extendiendo hacia otros grupos sociales.

#### *Un “cruzador /reforzador” de fronteras:*

*Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua*

“Construir un testimonio personal es siempre una tarea desgarradora, donde la verdad es apenas uno de los elementos en juego. Cuando tiene que hacerse en otra lengua, la declaración se siente incompleta, difícilmente el testigo puede decir que esas palabras son suyas o que el texto o que la deposición oral o escrita reflejan de manera precisa los hechos que quiere compartir. A los cronistas indígenas hay que leerlos así. En feroz combate con una lengua que no les pertenece, tratando de expresarlo con técnicas ajenas a su tradición donde el papel, la pluma y la escritura alfabética eran inexistentes”.

Con estas palabras comienza Millones (2004: 101) un trabajo dedicado

<sup>13</sup> De ahora en más las cursivas en los fragmentos de fuentes seleccionados son mías.

<sup>14</sup> Este proceso no estuvo exento de resistencias, tales como las analizadas por el propio Gruzinski (1986) y por Farriss (1994) para el área de Yucatán.

a los cronistas indígenas del área andina de los siglos XVI y XVII. Entonces cabe preguntarse ¿Qué sentido tiene intentar un análisis de una obra moralizante del Tahuantinsuyu -como es la Relación- en la que se alternan incas que guardan la verdadera fe con incas pecaminosos? ¿Cuál es la especificidad del conocimiento que puede otorgar el testimonio de Joan de Santa Cruz Pachacuti y cuál es el campo de validez en el que este conocimiento puede desarrollarse? Estos son algunos de los interrogantes que es necesario responder, para encontrar las posibilidades y límites del trabajo y, a su vez, otorgarle un sentido.

Los estudios que ha realizado Duviols sobre el texto lo han llevado a concluir que la Relación contiene los elementos de una crónica- probanza que podría tener como fin conseguir mercedes reales para su autor. Sin embargo, luego argumenta que no hay certeza de que Pachacuti haya decidido personalmente escribir la Relación. Esta pudo ser inspirada por alguien o algunos de los que animaron las campañas de extirpación y evangelización a partir de 1610. Su crónica apoyaba oportuna y magníficamente la empresa. Confiar una tarea de esta índole a un indígena noble llevaba consigo muchas ventajas. Era una manera hábil de utilizar a un ladino, que se expresaba en castellano andino, con su propia mentalidad para favorecer la comunicación. Es necesario recordar que la explotación de las élites locales para influir con mayor rapidez y eficacia en las masas, fue siempre una táctica predilecta de las diversas órdenes que se instalaron en América. Un texto redactado en español andino y quechua (con pasajes en esa lengua, no traducidos) no debía dirigirse a los lectores de España ni tampoco a los españoles del Perú, como las llamadas crónicas españolas, sino que pudo dirigirse a indígenas o mestizos que tuviesen ya cierto grado de instrucción católica y de cultura europea para poder captar la tesis del autor. No hay que olvidar que las doctrinas cristianas para los indios tenían un sección para “los más rudos” y otra para “los más capaces de los capaces”, lo que lleva a suponer que pudo encontrar una función pedagógica en la élite indígena, más precisamente en los colegios de hijos de caciques (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613?]: 94).

La Relación, por lo tanto, puede ser analizada en distintas dimensiones: como una obra de adoctrinamiento en sentido amplio, pero también como una nueva memoria para una nueva identidad, expresada a través de nuevas formas que ligaban el sostén tradicional -la transmisión oral- al prestigio reciente y exótico de la escritura (Gruzinski 1986), pero que en el uso mismo sellaba la impronta de la nueva condición de sociedad colonizada. La obra intenta resolver el dilema de entroncar el pasado anterior a la conquista con su presente colonial; el pasado constituía un problema para la élite nativa porque negarlo atentaba contra el origen y el fundamento del poder que aún conservaban; no se debe olvidar que con el correr de las generaciones, la nobleza indígena adhirió masivamente a la corona española en una actitud oportunista intentando salvar el patrimonio, los privilegios de clase y la memoria.

Es la memoria de los ancestros la que Pachacuti rescata para *reescribir* la historia del Tahuantinsuyu:

“Digo que emos oydo, siendo niño, notiçias antiquísimos y las historias, barbarismos <y fábulas> del tiempo de las gentilidades ques como se sigue, que entre los naturales a los cosas de los tiempos passados siempre los suelen palar etc.”

(Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 187)

Sin embargo, el recuerdo es violentado para que encaje en los nuevos parámetros impuestos por los conquistadores. El tiempo de sus ancestros, el tiempo de la gentilidad es articulado con la historia universal providencialista de las Escrituras:

“...luego crió al primer hombre Adan Eba a su ymagen y simijansa, progenitor del género humano etc. cuya descendencia somos los naturales del Tauantinsuyo ... “ (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 186).

No sólo debe forzar la narración, sino que también debe abandonar la concepción cíclica del tiempo de sus antepasados para encorsetarla dentro de una secuenciación lineal de acontecimientos no arquetípica<sup>15</sup>, traduciendo la experiencia andina a las nociones de los españoles.

La estructura cronológica y también ideológica de la Relación corresponde a una visión teleológica cristiana de la historia del Perú concebida como un tramo de la historia del mundo en la que la Providencia divina ha anunciado y dispuesto las etapas necesarias y realizado un proceso preconcebido que culmina con la proclamación en los Andes del mensaje de Cristo. Así, según el relato de Pachacuti, el tiempo de la gentilidad pasó por diferentes edades: la primera, un punto de partida, un estado anterior que se cerró con la pasión de Cristo; la segunda brevísima – la del llamado Tonapa o Tarapaca<sup>16</sup>– y la tercera –la de los Incas. A estas dos últimas atribuye una duración total de 1500 años. A pesar de su brevedad, la edad de Tonapa es simbólicamente importante porque la palabra de Cristo ha sido revelada y por lo tanto es el tiempo de la luz incipiente, del alba moral y espiritual:

<sup>15</sup> La concepción de la historia de los conquistadores sometió las categorías conceptuales andinas a la lógica española. Para los españoles, la idea agustiniana de la *Ciudad de Dios* había organizado el acontecer humano en una linealidad que iba desde la Creación hasta el Juicio Final. La conciencia histórica de los incas era diferente. Los hechos del pasado solo tenían significado simbólico para la realidad del presente, pero no un significado absoluto, ni histórico ni independiente. Los hechos se podían colocar y cambiar dentro del sistema según las necesidades de los descendientes. (Millones 1987: 76; Zuidema 1989: 201)

<sup>16</sup> Los relatos sostienen que algunos años después de la muerte de Cristo, llegó al Tahuantinsuyu el apóstol Santo Tomás, viejo ya, a quien llamaron Tonapa (Thonapa o Tunapa, Tarapaca). Predicó durante muy poco tiempo. Tonapa fue rechazado por todos, salvo por el cacique Apotambo. Esta aceptación significó que la palabra de Cristo había sido depositada como semilla. Según Duviols estos datos no son menores para intentar establecer la fecha de redacción del escrito, ya que la moda de tratar a Tonapa como héroe recuperado por la Iglesia corresponde a los años 1620-1640, lo que retardaría la fecha habitualmente señalada para la Relación (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?])



“[...] Y passado algunos años, después de aberlos ydo y echado a los demonios hapiñuños y achacallas desta tierra, an llegado entonçes a estas provincias y reynos de Tabantinsuyo un hombre barbudo, mediano de cuerpo y con cabellos largos y con camisas algo largas, y dizen que era ya hombre passado, más que de moço, que trayera las canas y <era flaco> el cual andaba con su bordón y era que enseñaba a los naturales, con gran amor, llamándoles a todos hijos e hijas, el qual no fueron oydos ni hecho casso de los naturales [...] *Los viejos modernos del tiempo de mi padre don Diego Felipe suelen dezir que caçi caçi era 10 mandamientos de Dios, principalmente los siete preçeptos nos les faltava. Solamente nombre de Dios Nuestro Señor y de su hijo Jesuxpo Nuestro Señor les faltava*, que es púplico notorio entre los viejos; y las penas eran graves para los que quebrantavan.” (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 188-189).

En este punto cabe preguntarse sobre el grado de validez de este testimonio. Para tomar una posición ante este problema, es preciso recordar que toda vez que alguien enuncia un discurso crea un mundo discursivo semejante, o no, al que de ordinario consideramos real y cuando lo hace expresa una voluntad comunicativa, con una intencionalidad, que puede manifestarse en mayor o menor grado pero que siempre está presente. El locutor<sup>17</sup> organiza su discurso como un juego de relaciones entre él y su alocutario que no es arbitrario ni creado cada vez por los hablantes, sino que se inscribe en una comunidad cultural e ideológica que se rige por ciertas normas que el locutor asume como válidas para sí y para su alocutario<sup>18</sup>. Tomando en cuenta estas consideraciones, podemos sostener que la Relación de Pachacuti puede no ser válida para reconstruir el período prehispánico y hasta puede no haber sido escrita por él; sin embargo, se convierte en una mina de información valiosísima para acercarnos a sus condiciones de producción de esta obra.

En su Relación, Pachacuti intenta dar cuenta de la historia de un *nosotros* dominado frente a un *otro* dominador, el español, a quien busca cautivar como interlocutor, al mismo tiempo que erige en árbitro que da validez al testimonio. Pachacuti escribe procurando deducir o adivinar la forma correcta en que sus censores pretenden escuchar el relato y que se reproduzca. Por ello, la obra –una nueva memoria– da cuenta de la construcción de una identidad fronteriza, de un proceso de contradicción y síntesis entre elementos andinos y españoles-cristianos.

Esta identidad fronteriza se manifiesta ya desde el primer párrafo de su

<sup>17</sup> El locutor o emisor es lógicamente diferenciable del enunciador, en cuanto aquel es una realidad empírica y este una construcción textual, autor lógico y responsable del texto, pero también construido (Lozano *et alii* 1989: 113).

<sup>18</sup> Bajtin y su grupo centran su teoría en los procesos de enunciación. Ellos plantean que todo enunciado es en sí mismo un hecho histórico que incluye siempre una parte no verbalizada sobreentendida indispensable para su sentido. Este contexto de enunciación sobreentendido, que comprende las evaluaciones sociales, un horizonte y un saber compartidos por la comunidad, no es causa o sentido previo sino que se integra al enunciado como elemento indispensable para su constitución semántica.

obra, en la que él mismo se presenta, en primera instancia, como cristiano y posteriormente como natural, apelando a su genealogía, lo que le brinda legitimidad frente a los indígenas y le sirve como aval para posibles reivindicaciones ante los españoles:

“Yo, don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *xpiano* por la gracia de Dios Nuestro Señor, soy *natural* de los pueblos de Santiago de Anan Gauaygua y Hurin Guaugua Canchi de Orcusuyu, entre Canas y Canchis de Collasuyo, *hijo legítimo* de don Diego Felipe Condorcanqui y de doña María Guayrotari, *nieto legítimo* de don Baltasar Cacya Quiui y de don Francisco Yamqui Guanacu, cuyas mujeres, mis agüelas, están bibas, y lo mismo soy bisnieto de dos Gaspar Apo Quiui Canqui y del general don Juan Apo Ynga Maygua, tataranieta de don Bernabe Apo Hilas Urcunipoco y de don Gonzalo Pizarro Tintaya y de don Juan Huanco, *todos caçiques principales que fueron en la dicha provincia y xpianos profesos en las cosas de nuestra santa fe católica. Como digo, fueron los primeros caçiques que acudieron en el tambo de Caxamarca a hazerse xpianos, negando primero todas las falsedades y rritos y ceremonias del tiempo de la gentilidad, enbentados de los enemigos antigos del género humano, que son los dimonios y diablos ...*” (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 183)

Varios elementos dan cuenta de su situación -y representada en ella, la de muchos otros indígenas-, a caballo entre el legado prehispánico y el cristiano-español. Así en la elección de los nombres, tanto de él como de sus antecesores, hay una conjugación de aquellos de tradición indígena con aquellos de raigambre española; también se da la inclusión dentro del propio apellido del de los protectores españoles y el uso de la titulación de “don” (Gruzinski 1986). Encontramos, además, la adopción de principios españoles como el de “legitimidad” que eran ajenos al mundo andino (Pease 1991). Perduran, sin embargo, elementos andinos como la clasificación binaria entre “hanan” –arriba- y “hurin” –abajo- y el uso de las categorías espaciales que determinaban las partes del mundo -en este caso hace referencia al Collasuyo (sur-este) (Zuidema 1989). De todas formas, lo que permanentemente se refuerza en el discurso es la identidad cristiana.

Aparecen, sin embargo, a lo largo de la Relación ciertos indicios contradictorios que imbrican conservación/ruptura de lo propio y rechazo/apropiación de pautas, conceptos, objetos de la sociedad dominadora. Así leemos en un sugestivo pasaje:

“y assi <mandó> [Manco Capac] que los bestidos y traxes de cada pueblo fuesen defrentes, como en hablar, para conoçer porque en este tiempo no echavan de ver y conoçer a los yndios qué nación o qué pueblo eran y para que más sean conoçidos los mandó que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o hiziesen de donde desçendieron o de donde veineron. *Y como en general los yndios eran tan idiotas y torpes, con poca façelidad y por ser tan haraganes* los escogieron por su pacarisca o pacarimusca, unos las lagunas, otros a manantiales, otros a las peñas bibas, y otros a los serros y quebradas.”

(Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 198-199).

Lo primero que llama la atención es la utilización (¿internalización?) de la categoría supra-étnica estigmatizante *indio* que fue aplicada por los dominadores para designar al conjunto de la población subordinada (Tamagno 1992; Bartolomé 1998), pero resulta mucho más significativo la calificación de idiotas, torpes, haraganes. La utilización del verbo “eran” – 3ª persona del plural- excluye a Pachacuti del conjunto, por lo que nuestro testigo estaría reforzando la frontera identitaria que lo separa de aquellos *otros*, lejanos social y temporalmente. ¿Debemos suponer que el proceso de aculturación fue tan efectivo que lo conduce -algunos párrafos después de presentarse como descendiente de nativos- a calificar a sus antecesores de la forma en que lo hace?

La apropiación de pautas españolas, como el mayorazgo y la primogenitura, ajenas a la concepción andina de sucesión en el poder (Pease 1991) también aparecen:

“Y assí tubo por su hijo ligítimo a Sin[chi] Ruca Ynga, el qual eredó todo el estado de su padre, y los hijos menores, assí naturales y bastardos, por ser menores, se llamaron Chima Panaca Aylo...” (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 199).

“Al fin se murió y dexó a su hijo Ynga Ruca en el señorío de su estado como a hijo mayor y erederero, entregándoles en su mano el topa yauri y ttopa cussi y a ttopa pichuc llaotto en señal de dejación del reyno” (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 214).

“Al fin, el dicho Ynga Ruca siendo ya viejo falleçe y dixa [por su heredero en el señorío] a su hijo primogénito llamado Yabar Uacac Ynga Yupanqui”(Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 215).

Pero no todo su discurso se monta sobre las nuevas pautas culturales: también aparecen principios pan-andinos de tradición milenaria como el de suspensión animada asociado a la piedra. La piedra o, más bien, las imágenes en piedra otorgaban a lo representado una perennidad que normalmente no tenía. La vitalidad no moría al ser esculpida, se conservaba como congelada a un ritmo diferente del que asumía cotidianamente. La petrificación divinizó a los seres y a partir de ese momento las imágenes potenciaron una intervención constante en el ritual cotidiano. Estar convertido en piedra era vivir en suspensión animada, y esta, se asociaba con otra cualidad atribuida a la piedra en el área andina: su condición seminal (Millones 1987: 46-47). Las piedras o más bien las imágenes en piedra tomaron parte, dentro de la tradición andina, definiendo situaciones capitales en la “historia oficial” del estado inca y así las recoge Pachacuti en su relato sobre la “Guerra de los Chancas”:

“Y como yba solo hazia su cassa y les vido un mançebo muy hermoço y blanco, ençima de un alto que está junto a Lucrí y les deze: ‘Hijo, yo os, prometo en el nombre del Hazedor a quien abéis llamado en

vuestras tribulaciones, yo os digo que os oyó y assí será en vuestra defenssa y lo seréis vitoriosso. Pelead sin miedo' [...] (Relata la lucha encarnizada en la que los incas van perdiendo la fuerza ante el enemigo) Al fin los Chingas los aprieta con la mayor furia y les sigue corriendo y entonces el dicho infante les entendió que las piedras eran gente, y ba con gran ynojo a mandarles llamándoles: 'Ella, ya es ora que salgamos con nuestro o muramos' Y por los Chingas entran donde estaban las piedras de purun auca por sus órdenes *y las piedras se levantan como personas más diestros y pelea con feroçidad, asolándoles a los Ancoallo y Chancas* (al margen escrito por el amanuense II [Pachacuti]: <milagro en tiempo de gentilidad o por mejor dezir fábula> (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1613 ?]: 218-219).

Este relato no sería tal vez tan importante, si no fuera porque este elemento mítico había sido retomado por un movimiento indígena que en 1565 había propugnado una rebelión que pretendía arrojar a los españoles de la región junto con la ayuda de las huacas –piedras y otros objetos sagrados que iban a cobrar vida. Los indios se dijeron: “así como una vez en 1532, el dios cristiano arrojó a nuestro dios, así nuestro dios arrojará al dios cristiano” (Zuidema 1989: 205). ¿Podemos pensar la inclusión de esta información como una forma de sorda esperanza en la resistencia cultural? La respuesta es difícil. De todas maneras, se apura una aclaración al costado del dictado en el que se considera a esta parte del relato como fábula ... pero también como milagro.

En definitiva, Pachacuti encarna a un “sujeto fronterizo”, contradictorio, que cruza y refuerza fronteras identitarias, en un mundo esencialmente fronterizo. Es un sujeto en tensión, conflictuado. En América lo que predominó fue una larga cadena de mestizajes que unió a los polos europeo e indígena, pero no fue un fluir fácil. Las crónicas, entre otros muchos documentos nos ofrecen interpretaciones que los nativos hicieron de ese transitar. El testimonio que ofrece esta obra presenta las contradicciones de un *nosotros* que se está re-posicionando en la sociedad, buscando y encontrando nuevos referentes. Su relato no es una mera descripción o recuento de hechos, sino el desarrollo de un discurso de alguien que apela a muy diferentes tipos de enunciados para pensarse a sí mismo y a su grupo de pertenencia frente a un *otro*, para constituir, *fijar* y justificar cierta identidad. Escoge algunos recuerdos y desecha otros. Selecciona y olvida; de más está decir que nada de eso tiene que ver con la verdad y la mentira.

### **Bibliografía:**

ALBERRO, Solange (1994) “La aculturación de los españoles en la América colonial”, en: BERNAND, Carmen. (comp.) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / FCE, pp. 249-265.

- BARTOLOMÉ, Miguel A. (1998) "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina", en: BARTOLOMÉ, Miguel A. y BARBAS, Alicia M. (coord.) *Autonomías étnicas y estados nacionales* México: CONACULTA/INAH, pp. 171-193.
- BESTAD, Joan y CONTRERAS, Jesús (1987) *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona: Barcanova.
- BIGOT, Margot (1999) "Oralidad y escritura", en: BIGOT, Margot et alii *En la encrucijada del lenguaje: oralidad, lectura y escritura*. Rosario: Ediciones Juglaría, pp. 17-47.
- CARRASCO, Pedro y CÉSPEDES, Guillermo (1985) *Historia de América Latina I. América indígena, la conquista 1*. Madrid: Alianza.
- de NEBRIJA, Antonio (2012 [1492]) *Gramática de la Lengua Castellana* Barcelona: Red Ediciones.
- ELLIOTT, John H. (1990 [1984]) "La conquista española y las colonias de América", en: BETHELL, Leslie (ed.) *América Latina en la época colonial. 1. España y América de 1492 a 1808*, Barcelona: Crítica, pp. 107-151.
- FARRISS, Nancy M. (1994) "Conquista y cultura: los mayas de Yucatán", en: BERNAND, Carmen (comp.) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, pp. 187-217.
- GILLESPIE, Susan. (1993) *Los reyes aztecas. La construcción del gobierno en la historia mexicana*. México: Siglo XXI.
- GRUZINSKI, Serge (1986) "La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (S. XVI-XIX)", *América Indígena* 46 (3): 411-433.
- GRUZINSKI, Serge (1994) "Las repercusiones de la conquista en la Nueva España", en: BERNAND, Carmen. (comp.) *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, pp. 148-171.
- HOPENHAYN, Martín (2002) *El reto de las identidades y la multiculturalidad* Pensar Iberoamérica. Revista de cultura n. 0 disponible en [www.oei.es/pensariberoamerica/ricooao1.htm](http://www.oei.es/pensariberoamerica/ricooao1.htm) [30/06/14]
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1975) "Las tres fuentes de la reflexión etnológica", en: LLOBERA, Josep (Comp.) *La Antropología como Ciencia*, Barcelona: Anagrama, pp. 15-23.
- LOZANO, Jorge et alii (1997) *Análisis del Discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- MATO, Daniel (1995) *Crítica de la modernidad: globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- MILLONES, Luis (1987) *Historia y poder en los Andes centrales*. Madrid: Alianza.
- MILLONES, Luis (2004) *Ser Indio en el Perú: la fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú (costa y sierra)* Buenos Aires: Siglo XXI / Inst. Torcuato Di Tella.

- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, Joan de Santa Cruz (1993 [1613 ?]) *Relacion de antigüedades deste Reyno del Piru. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier*. Cusco: Institut Français D'Etudes Andines / Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- PEASE, Franklin (1991) *Los últimos incas del Cuzco*, Madrid: Alianza.
- PEASE, Franklin (1995) *Las crónicas y Los Andes*, Lima: FCE.
- PIÑA, Carlos (1986) *Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales*, Documento de Trabajo – Flacso n° 319: 1-41.
- SÁNCHEZ, Ana (1992) "Introducción", en: Varios: *Antigüedades del Perú*. Ed. Enrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid: Historia 16, 1992. 125-69.
- SALOMON, Frank (1984) "Crónica de lo imposible: notas sobre tres historiadores indígenas peruanos", *Revista Chungara* 12: 81-98.
- TAMAGNO, Liliana (1992) "Los censores de la indianidad", en: *Reflexiones sobre el V Centenario*, Rosario: UNR, pp. 209-219.
- VILA, Pablo (2000) "La teoría de frontera versión norteamericana. Una crítica desde la etnografía", en: GRIMSON, Alejandro (comp.) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires: La Crujía, pp. 99-120.
- ZUIDEMA, Tom (1989) *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura andina*. Lima: Fomciencias.